

TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

Víctor Codina

1. Teología y espiritualidad

Uno de los grandes méritos de la teología de la liberación es el haber afirmado taxativamente que la raíz de toda teología es la espiritualidad. Sin verdadera espiritualidad no hay teología. Las diferentes teologías nacen de diferentes espiritualidades, de diferentes experiencias del misterio de Dios y de Cristo, a lo largo de la historia (1). Ordinariamente, a una experiencia espiritual, a un encuentro con el Señor, seguirá una reflexión teológica. Así, a la experiencia salvífica del pueblo de Israel en Egipto corresponde no sólo al Exodo, sino todo el Antiguo Testamento; de la experiencia de Jesús de Nazaret nacerá todo el Nuevo Testamento. Detrás de la teología patrística se halla la experiencia de la Iglesia misterio de comunión, típica de los primeros siglos. Lo mismo se puede decir de las grandes síntesis teológicas medievales, modernas y contemporáneas.

Esta constatación se verifica también en la teología de la liberación. Frente a quienes sólo ven en dicha teología peligrosas ideologías, los

teólogos de la liberación han afirmado que su origen es profundamente espiritual, que su metodología es la espiritualidad, y han mostrado desde sus comienzos un gran interés por la espiritualidad. (2)

¿Cómo caracterizar esta espiritualidad?. Es difícil formularlo en pocas palabras, pero es una espiritualidad mezcla de conversión al pobre y de solidaridad con él, de eficacia y gratitud, de alegría en medio del sufrimiento, de infancia espiritual y de pobreza real, de comunidad y al mismo tiempo de soledad. Es "ser libres para amar".

O formulado con otras palabras: se experimenta la realidad del mundo como pecaminosa, se experimenta la oración como el clamor a Dios desde el abismo, se experimenta a Dios como el Dios de la vida, se experimenta la verdad del camino escogido por Jesús, se experimenta que el sufrimiento, aun el injusto, no es absurdo, se experimenta que en todo paso de la muerte a la vida está el Señor Resucitado presente, se experimenta a la Iglesia como comunidad, se experimenta la esperanza del triunfo aun contra toda esperanza, se experimenta el don de la gratuidad.

2. Teología de la liberación y diferentes espiritualidades

Pero en el caso de la teología de la liberación, llama la atención que ésta halle eco y raíces en diferentes espiritualidades. Los teólogos de la liberación encuentran inspiración espiritual en las grandes tradiciones espirituales de la Iglesia. Sin ánimo de ser exhaustivos enumeremos algunas de las espiritualidades que aparecen presentes en las reflexiones teológicas de la liberación:

- espiritualidad franciscana, destacando el intento de Francisco de seguir al Jesús pobre, formar fraternidades pobres, que anticipan lo que hoy son las CEBs,

hacer que la Iglesia vuelva a la pobreza, sencillez y humildad de los menores.

- espiritualidad carmelitana, subrayando que ya el profeta Elías vivió su experiencia profética en íntima conexión con la pasión por la liberación y la justicia de su pueblo (C. Mesters, P. Casaldaliga), o afirmando el carácter profundo innovador y liberador de los místicos carmelitanos, en un momento en que ya no hay caminos (G. Gutiérrez, C. Maccise), o la dimensión de infancia espiritual de Teresa de Lisieux (G. Gutiérrez, R. Valdeavellano).

- espiritualidad agustiniana, que retoma algunos temas agustinianos (caridad social, caridad y justicia, la conversión y el cambio de estructuras, el escándalo de la dependencia, el ser condiscípulos de Cristo, la inculturación) para responder a los desafíos libradores de América Latina.

Otras espiritualidades han entrado y fecundado la teología de la liberación desde diversas experiencias, religiosas, sacerdotales, laicales y ecuménicas. Desde la dominicana (A. Nolan Frei Betto); desde Foucauld (S. Galilea); desde la espiritualidad claretina (P. Casaldaliga, T. Cabestero, M. Cerezo); desde la de los Sagrados Corazones (R. Muñoz); desde la alfonsina (F. Moreno Rejón); desde la de los siervos de María (C. Boff), R. Almeida de Acunha de los salesianos; N. Zevallos de La Salle, D. Irarrazaval de la Santa Cruz; hay algunos ligados al espíritu de Maryknoll, otros a la vida benedictina (M. Barros), o incluso con raíces trapenses (E. Cardenal). Hay un buen número de sacerdotes diocesanos (G. Gutiérrez, J. Comblin, S. Torres, V. Elizondo...) que viven la espiritualidad del ministerio al servicio del pueblo pobre. Existen laicos (E. Dussel) y algunas mujeres (como María Clara L. Bingemer o Yvonne Gebara) que trabajan teológicamente desde su vocación y espiri-

tualidad cristiana femenina. Capítulo aparte y sumamente significativo, merecerían otros autores cristianos no católicos, como J. de Santa Ana, J. Pixley, Míguez Bonino, Elsa Támez, R. Alves, etc., que aportan la experiencia espiritual de sus Iglesias respectivas.

Esto supuesto podemos ahora preguntarnos: ¿existe alguna conexión entre teología de la liberación y espiritualidad ignaciana?

3. Espiritualidad ignaciana y teología

H. Urs von Balthasar, al constatar la triste división que se ha dado en la historia entre dogma y espiritualidad, cree que Ignacio de Loyola, generó una escuela de santidad, pero no fue capaz de integrar una teología a su espiritualidad. Más aun, según von Balthasar, tampoco los discípulos de Ignacio han extraído de los Ejercicios y de la espiritualidad ignaciana una verdadera teología (3).

No todos los autores están de acuerdo con esta radical afirmación del teólogo suizo. Así, G. Gutiérrez, comentando que la teología viene siempre después de la espiritualidad, escribe:

"Ese es también el caso de Ignacio de Loyola (1491-1556) que encuentra en sus primeros discípulos Diego Laynez (1512-1565) y Jerónimo Nadal (1507-1589), por ejemplo, teólogos distinguidos, quienes retoman y reflexionan sistemáticamente sobre sus intuiciones espirituales (a decir verdad, el mismo Ignacio lo había hecho de algún modo)" (4).

Lllaman poderosamente la atención, por otra parte, las continuas alusiones que G. Gutiérrez hace a la espiritualidad ignaciana en sus obras. Y esto no parece casual.

Por otra parte, y fuera de América latina, el biblista vasco Rafael Aguirre, escribe estas palabras, comentando un Congreso teológico celebrado en Madrid, en 1982, sobre esperanza de los pobres y esperanza cristiana:

"Extremando la osadía y aprovechando que no pertenezco a la Compañía de Jesús, quiero subrayar la enorme influencia de la espiritualidad ignaciana en el Congreso y en la corriente cristiana que en él se expresaba. Más aun: creo que la teología de la liberación tiene un indudable marchamo ignaciano (no exclusivo). Lo resumiría en: 1- la centralidad de la concepción del Reino de Dios en la historia, 2- la consideración teológica y oracional del Jesús histórico, 3- la acentualidad del valor de la acción humana. (...). La Espiritualidad ignaciana de la que hablo es perfectamente separable del "jesuitismo" entendido como una estrategia apostólica de poder, basada en la adaptabilidad a las circunstancias y en un concepto militarista de la obediencia. Y es que en Ignacio el elemento moderno y genial de la espiritualidad activa del seguimiento de Jesús está adobado con un resto medieval y militar del "caballero cristiano" (5).

De hecho, son numerosos los jesuitas que trabajan desde esta perspectiva liberadora. A ello hay que añadir los ya abundantes ensayos de una relectura liberadora de los EE. (6)

Todo esto nos lleva a buscar más concretamente puntos de convergencia entre la espiritualidad ignaciana y la teología liberadora.

4. Elementos ignacianos de la teología de la liberación

No es posible hacer una lectura neutra u objetiva

de los Ejercicios y de la espiritualidad ignaciana. Siempre leemos desde alguna precompensación del texto. En palabras de C. Mesters, el "texto" se lee siempre desde un pre-texto" y desde un "contexto". No podemos escapar del círculo hermeneútico. Sin embargo, intentaremos fundamentar nuestras apreciaciones, para evitar todo excesivo subjetivismo.

4.1.- Dejarse configurar por la realidad:

Para Ignacio, tanto la creación como la historia no son realidades ajenas a Dios. La fe descubre en ellas la acción creadora de Dios Padre, la memoria de Jesús y la presencia misteriosa pero real del Espíritu. Para Ignacio la realidad no es profana y sería muy corta y pobre nuestra relación con Dios si solo estuviéramos en contacto con El a través de la oración explícita.

En el fondo se trata de seguir la actitud divina, que Ignacio plasma en la meditación de la encarnación en sus Ejercicios, de una forma a la vez popular y profunda. La Trinidad contempla el mundo desde su solio real, y al ver tanta diversidad de gentes y de situaciones ("unos blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos y otros enfermos, unos naciendo y otros muriendo" EE 106), y su triste destino ("todas las gentes en tanta ceguedad, y cómo mueren y descenden al infierno" EE 106), decide que el Hijo se encarne (EE 102).

Esta percepción ignaciana de la realidad no es simplemente intelectual, sino profundamente mística. Está en continuidad con sus experiencias espirituales del Manresa, en el tiempo de su "Iglesia primitiva" cuando un día, juanto al río Cardoner, recibió una misteriosa iluminación que le hizo ver todo el mundo con ojos nuevos. (Autobiografía n 30) El mundo

está estrechamente unido al designio de Dios, forma parte de la historia trinitaria de Dios. Sus exigencias, problemas, necesidades, son un llamado que hay que discernir.

Esta sensibilidad por la historia real, este dejarse afectar por ella, el desear transformarla para hacerla conforme a los planes del Señor, ha sido algo típico de la espiritualidad ignaciana y que en concreto ha marcado la historia de los jesuitas, con sus luces y sus sombras. Los defectos de los jesuitas, el jesuitismo tan atacado por Pascal, es una deformación y una mundanización de esta tendencia radical a dejarse configurar por la realidad y encarnarse en ella.

Si hay algo típico de la teología de la liberación es este partir de la realidad, que en América latina es realidad de pobreza e injusticia. La realidad determina las preguntas, el clamor del pobre interpela al teólogo, se intenta analizar esta realidad (mediaciones socioanalíticas), se abre así un nuevo capítulo de la epistemología teológica.

4.2.- Diálectica del pecado, como punto de partida

En los Ejercicios ignacianos se comienza en la Primera semana por las meditaciones sobre el pecado. Esta intuición ignaciana que ha maravillado a muchos, considerando que era demasiado pesimista y negativa, posee una profunda verdad: estamos en un mundo de pecado y ésta es la primera realidad que hay que aceptar y por la que hay que dejarse impactar. La dialéctica comienza por lo negativo, hay que negar lo negativo para avanzar, hay que liberar el mundo del pecado para poderlo hacer conforme al plan de Dios.

En Ignacio hay una convicción muy seria de la

gravedad del pecado, de su influjo en la historia, de su terrible capacidad de muerte. Es algo que viene del pasado, afecta al presente y tiene una fuerza escatológica que alcanza al futuro. Este sería el sentido profundo de las meditaciones de EE sobre los pecados, que comienzan con una reflexión sobre la historia del pecado en el mundo (EE 45-54) y que acaban con la meditación del infierno, que sería la consideración de la dimensión escatológica del pecado, la muerte total (EE 65-72). El célebre coloquio con el Cristo crucificado, que Ignacio propone al acabar la primera meditación de los pecados (EE 53) expresa bien la realidad de fe de que solo a la luz de la cruz y del Crucificado se puede comprender el misterio del pecado y su capacidad de muerte. En la cruz aparece que la sola forma de quitar el pecado del mundo es siguiendo el camino de Jesús.

Pero para los Ejercicios la última palabra no es la condenación, sino la misericordia. Dios no busca la condenación sino la salvación. Por esto hay posibilidad de conversión, de cambio de vida. Ignacio expresa su propia experiencia de pecador convertido y agraciado con el perdón de Dios.

Pero esta conversión no es instantánea. Requiere un esfuerzo largo para liberarse de tantos "afectos desordenados" que nos atan al mundo del pecado. Ignacio también aquí muestra el realismo de su experiencia personal y ajena.

La teología de la liberación es muy sensible al pecado, personal y social, histórico, que se incrusta y cristaliza en las estructuras de pecado y de injusticia. Esta visión la distingue de la teología más progresista moderna, que tiene una concepción demasiado optimista e ingenua del mundo, del progreso y de la persona. La teología de la

liberación, al ver el mundo desde el reverso de la historia desde los crucificados de este mundo, no se hace ilusiones. Nuestro mundo está en pecado, hay que quitar el pecado del mundo, el Tercer mundo no es simplemente una disfunción del progreso ascendente del mundo, como sostiene cierta teología creacionista, sino que es el infierno de la historia, el pecado en su forma más histórica y cruel. Es la cloaca de la historia, la versión nueva de Auschwitz, un inmenso campo de concentración, cercado por alambradas de deudas externas, dependencia, mortalidad infantil y muerte prematura o violenta. Son los infiernos de nuestro mundo. Pecado es, en afirmación de Monseñor Romero, lo que dió muerte al Hijo de Dios y que continúa dando muerte a los hijos de Dios. La tercera guerra mundial ya ha comenzado, solo que en vez de soldados mueren niños y en vez de bombas hay cifras rojas en los bancos.

Y este proceso de liberación del pecado del mundo es doloroso, supone un enfrentamiento con los poderes de este mundo, contra el misterio de iniquidad. Aquí ya se apunta la dimensión de cruz del seguimiento de Jesús en América Latina.

4.3.- El Reino como programa central de Jesús

Llama la atención el constatar que Ignacio hace preceder a las contemplaciones de la vida de Jesús de la segunda, tercera y cuarta semana de Ejercicios, la contemplación del Reino (EE 91-100). Jesús aparece llamando a todos a seguir su plan de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, para así entrar en la gloria de su Padre (EE 95). Toda la vida de Jesús es vista como un llamado para realizar el Reino de Dios. El horizonte de los Ejercicios no es propiamente la Iglesia sino el Reino, aunque luego Ignacio hable de sentir con la Iglesia (EE 352-370). Resulta sorprendente el ver cómo Ignacio,

intuye algo que la moderna exégesis bíblica católica ha descubierto con mucho trabajo, y seguramente gracias a aportes de la exégesis protestante, esto es, que el horizonte de la predicación de Jesús no es la Iglesia sino el Reino de Dios.

Este es el horizonte de la teología de la liberación, que no teme afirmar que el Reino constituye el centro, el objeto formal de esta teología.

Podemos afirmar que si la originalidad metodológica de la teología de la liberación proviene de su punto de partida -el clamor de los pobres-, su originalidad temática nace del horizonte del Reino. En esto la teología de la liberación se diferencia tanto de la teología tradicional, centrada casi exclusivamente en la persona, como de la teología más moderna, que tiene una dimensión predominantemente comunitaria y eclesial.

4.4.- El Jesús histórico y la opción por la pobreza

El redescubrimiento del Jesús histórico es otro de los puntos claves de la teología moderna y en concreto de la teología de la liberación. No es cualquier concepto de Reino el que propugna la teología de la liberación, ni únicamente un concepto abstracto, y formal (la salvación, la felicidad...) sino un concepto de Reino que se concreta como buena nueva precisamente para los pobres, pequeños, pecadores, marginados sociales y religiosos. Es a través del Jesús histórico y de sus opciones prevalentes como se descubre en concreto cuál es el contenido del Reino.

Es evidente que también aquí Ignacio coincide con los postulados de la teología de la liberación. Su origen medieval, el influjo de la espiritualidad franciscana que respiró en su familia, seguramente

explican esta devoción Ignaciana por el Jesús histórico que le llevó a peregrinar a Jerusalén y a desear, en una primera instancia, trabajar en Tierra Santa, imitando de cerca a Jesús y a los apóstoles. El mismo retraso de la celebración de su primera misa se debió al deseo de poderla celebrar en Palestina, y finalmente, cuando al fin la celebró en Roma lo hizo en la basílica de Santa María la Mayor, donde, según la tradición, se conserva el pesebre de Belén.

Pero esta devoción al Jesús histórico, se concreta en una serie de temas típicamente ignacianos. Señalemos entre otros, la preocupación por la pobreza, no solo espiritual, sino real, como aparece en la meditación de las dos banderas, (EE 136-147) y en la consideración de las tres maneras de humildad, donde por imitar más a Cristo, se elige más pobreza con Cristo pobre que riqueza (EE 167). La misma experiencia de la consolación sin causa precedente, que tanta importancia tiene en el proceso de las elecciones y del discernimiento de espíritus (EE 330), puede interpretarse de forma muy bíblica en el sentido de que es propio de Dios actuar de forma desproporcionada, sin relación a los medios humanos, pues es el Dios que libera a los esclavos de Egipto hace que las estériles tengan hijos y que una Virgen conciba al Salvador.

Así Ignacio, como Francisco, es un precursor de los modernos movimientos por la pobreza, aunque como veremos luego, su experiencia deba completarse como otros elementos.

4.5.- La libertad situada en la historia

Si el tema de Jesús histórico ligaba a Ignacio con la tradición espiritual del medioevo, la sensibilidad ignaciana por la libertad es típicamente moderna. En los Ejercicios se busca hallar la voluntad de Dios convencidos de que hay una llamada para

cada uno. Todo se orienta a las elecciones, momento álgido de los Ejercicios, donde se pide al Señor "quiera mover mi voluntad y poner en mi ánimo lo que yo debo hacer" (EE 180).

Pero esta elección no es algo meramente metafísico o ideológico, es seguir a Jesús, es realizar concretamente el Reino de Dios, siguiendo al Jesús pobre. La idea del seguimiento es clave en los Ejercicios, y concuerda plenamente con la importancia que la teología de la liberación concede a este tema.

Para este proceso de elección en orden al seguimiento personal de Jesús, es de suma importancia el tema del discernimiento de espíritus. El discernimiento de espíritus, que enlaza con la espiritualidad bíblica y de la monástica primitiva en Ignacio tiene una clara connotación práctica. Se ordena no solo a discernir caminos de oración y "logismoi", sino a buscar lo que el Señor desea para mí en mi vida concreta. Seguir a Jesús no es simplemente imitar lo que él hizo, sino ir discerniendo en cada momento histórico lo que hay que hacer para ser fieles a Jesús hoy. El tema del discernimiento cada día es de mayor importancia para la vida eclesial, social y política de los cristianos, que deben caminar sin modelos previos hacia la realización del Reino de Dios. Por aquí ya no hay camino, repite el cristiano de hoy, siguiendo las palabras de Juan de la Cruz.

4.6.- La conflictividad y la cruz

Para Ignacio el seguimiento de Jesús, que siempre se enfoca con la perspectiva cristiana de la cruz (cf EE 116), tiene en la tercera semana de EE una clara orientación de seguimiento del crucificado. Ignacio es consciente que toda elección bien hecha pasa necesariamente por la cruz, y que la vida cris-

tiana auténtica tiene su momento interno de pasión. Ignacio hace pedir al ejercitante dolor con Cristo doloroso (EE 203) como algo esencial para seguir realmente al Señor. Pero la cruz no acaba en el sepulcro, sino que se abre a la gloria de la pascua. A la tercera semana sigue la cuarta dedicada a la contemplación del Cristo resucitado. Al dolor sigue el gozo y la consolación que el Señor derrama sobre sus seguidores. Tan importante como el realismo de la cruz es la esperanza de la resurrección.

La experiencia mística de Ignacio en la Storta, capillita junto a Roma, fue la confirmación de su camino de seguimiento del crucificado. El Señor con su cruz auestas lo llama a su seguimiento y él siente que el Padre le pone con su Hijo. (Autobiografía 96). Y en la Fórmula de la Compañía de Jesús se presenta como programa el militar bajo el estandarte de la cruz.

Este tema es especialmente actual para la teología de la liberación que reflexiona sobre un pueblo que vive en la pasión y el sufrimiento y sin embargo canta y espera en una Pascua y un mañana mejor. La pobreza, la inhumanidad de la vida, la muerte prematura o violenta, el martirio, dan a América Latina un aire de viernes santo colectivo, pero al mismo tiempo se vive en estado de esperanza. Los escritos de C. Mesters sobre el Siervo de Yahvé, de L. Boff sobre la pasión de Cristo y la pasión del mundo, los poemas de Casaldaliga sobre la angustia colectiva del huerto de Getsemaní, las páginas de G. Gutiérrez sobre cómo cantar en medio del sufrimiento o como releer el libro de Job desde el sufrimiento del pueblo, los frecuentes comentarios del apocalipsis releídos en las comunidades de base como un aliento para el momento de persecución...son signos de la importancia de la pasión y la resurrección para un pueblo que vive crucificado. Los mártires son

modelos concretos de vida cristiana y de seguimiento de Jesús, como lo pudieron ser para la Iglesia primitiva. La Pascua confirma el camino de Jesús y las opciones del cristiano latinoamericano.

4.7.- Una única historia de salvación

Este tema, que desde el comienzo ha sido propuesto por la teología de la liberación, no pretende negar el pecado ni la gratuidad de la salvación, sino afirmar que la salvación que se da en la historia, no tiene como dos niveles separados o yuxtapuestos, el profano y el sagrado, el histórico y el escatológico, el natural y el sobrenatural, sino que estamos desde la creación embarcados en una única historia, centrada en Cristo y que tiene en su resurrección el comienzo de su definitividad, pero que debe realizarse día a día. La división no se da entre historia natural e historia sobrenatural, sino entre historia que lleva a la vida e historia que conduce a la muerte, entre historia de salvación e historia de perdición.

Esta intuición atraviesa toda la espiritualidad ignaciana que ha sido llamada mundana (Weltfrmmigkeit) en el sentido de vivir la fe en el mundo y desde el mundo, usando mediaciones mundanas y creaturales, sin creer que se doblan las rodillas a Baal, si respeta la autonomía del orden creacional (usando la regla del "tanto cuanto" EE 4).

Esta percepción ha hallado cauce en la contemplación para alcanzar amor (EE 230-237) y se ha plasmado en fórmulas como "contemplativos en la acción" o "buscar y hallar a Dios en todas las cosas". Los teólogos de la liberación (G. Gutiérrez, L. Boff) han sido conscientes de que sus intuiciones encuentran en estas expresiones ignacianas una formulación que les entronca con la tradición espiritual de la Iglesia.

Así escribe G. Gutiérrez:

"De ahí que hace un tiempo se hablase, parafraseando el célebre "contemplativo en la acción", de la espiritualidad ignaciana, de "contemplativos en la acción política", en la acción transformadora de la historia" (7).

Y ya antes había dicho:

"El pobre, el otro, surge como revelador del totalmente Otro. De eso se trata, de una vida de presencia en el Señor en el interior mismo de una actividad política, a la que se reconoce todo lo que ella tiene de conflictual y de exigencia de racionalidad científica. Se trata de ser, parafraseando una expresión célebre, contemplativos en la acción política" (8).

Esta es la gran cuestión de toda espiritualidad ver cómo conciliar la presencia en el mundo y la presencia ante Dios, y G. Gutiérrez cree que históricamente la respuesta ignaciana a esta cuestión es una síntesis novedosa:

"Paralelamente, se da en la *espiritualidad* cristiana una evolución significativa. En los primeros siglos, asistimos al primado -y casi a la exclusividad- de un cierto tipo de vida contemplativa, anacoreta, monástica, que se caracteriza por el alejamiento del mundo, y se presenta como el modelo del camino hacia la santidad. Alrededor del siglo XII se empieza a entrever la posibilidad de compartir la contemplación a través de la predicación y otras formas de vida apostólica; esta perspectiva se concreta en la vida mixta (contemplativa y activa) de las órdenes mendicantes, y se expresa en la fórmula: "contemplata aliis tradere" (transmitir a los demás lo contemplado, ST 2-2 q 188). Pero esta etapa, considerada desde un punto de vista histórico, se presenta como una

transición a la espiritualidad ignaciana, que busca una difícil pero profunda síntesis entre contemplación y acción: "in actione contemplativus" (9). La consecuencia práctica es importante. A Dios no sólo se le halla en la oración o los sacramentos, sino también en la vida, en la acción, en la realización de la justicia, en lo social, técnico y político. Esto, que puede ser considerado como una consecuencia de la centralidad del Reino tanto en la teología de la liberación como en la espiritualidad ignaciana, es fruto de una concepción unitaria de oración y salvación, ya que el Creador es el Salvador y el Espíritu Santo realiza la obra del Padre y de Jesús en el mundo. Un texto de M. Guilianì, especialista en espiritualidad ignaciana, puede resumir estas intuiciones de fondo.

"Una mística del Dios puramente trascendente, nos conduciría, quizás a la oración como a un absoluto. Pero cuando dejándonos llevar del dinamismo (de Dios), experimentamos en la fe que el Creador quiere ser glorificado por su creatura en el espacio y el tiempo de su creación; que ha enviado a su Hijo a tomar en su nombre, posesión de su Reino; que envía cada día su Espíritu para extender su Reino entre los suyos; que la obra redentora de Cristo continúa la obra creadora del Verbo de Dios; que ambas obras constituyen una única historia donde las Tres Personas divinas trabajan conjuntamente, y a la cual nos piden nuestra colaboración, entonces encontramos a Dios en la acción, pues la historia que construimos con nuestras manos no es más que esta Historia divina, fuera de la cual sólo existe el infierno" (10).

4.8.- La religiosidad popular

Este punto, que he analizado ampliamente en otro lugar (11), también señala una cierta convergencia

entre la espiritualidad ignaciana y la teología de la liberación.

De Ignacio escribe Jerónimo Nadal que era *populariter christianus* y la Autobiografía ignaciana está llena de episodios de devoción popular (votos, peregrinaciones, devoción a imágenes, vela de armas en Montserrat, romería a Tierra Santa). Si reflexionamos sobre el contenido teológico de los Ejercicios, constatamos que corresponden al de la teología popular, tanto en su cristología franciscana medieval, su escatología un tanto tremendista, su antropología de un tinte platónico popular, su dramática angelología, etc. Si de los contenidos de los Ejercicios pasamos a su metodología, podemos advertir que hay gran abundancia de elementos populares, tanto en los símbolos, imágenes, ejemplos, parábolas (rey temporal, perverso caballero, banderas, binarios, vano enamorado, fiel de la balanza, esponja) como en el ambiente sensorial, corporal y cósmico que se introduce en la marcha de los Ejercicios. Hay una exhuberancia afectiva y un uso continuo de opciones vocales y populares. Por último en las Reglas para sentir con la Iglesia (EE 352-370) hay una clara postura de Ignacio frente a la religiosidad popular, que no nace simplemente de una actitud apologética antiprotestante, sino de un respeto profundo por el pueblo, por los pequeños y humildes a los que no hay que escandalizar sino ayudar evangélicamente.

El solo hecho de que Ignacio comenzara dando los Ejercicios a la gente sencilla de Manresa, Alcalá y Salamanca, nos muestra una sensibilidad especial por el pueblo menudo y su religiosidad.

No creo que sea exagerado ver en esto otra coincidencia con la postura de la teología de la liberación latinoamericana. Frente a la actitud europea moderna y progresista, que durante muchos años ha sido muy

crítica frente a la religión del pueblo, la postura latinoamericana ha sido mucho más generosa, como se ha demostrado en los documentos de Medellín y Puebla y en la práctica de la vida eclesial (comunidades de base, encuentros latinoamericanos), y en la teología de la liberación. El profundo respeto hacia el pueblo, lleva a valorar su fe, su piedad, su espiritualidad como un verdadero lugar teológico y espiritual. La bibliografía sobre este tema es ya inmensa. Citemos tan sólo algunos nombres que han trabajado más este tema: P. Richard, D. Irarrázaval, S. Galilea, R. Vidales, L. González, J.L. Caravias, A. Marzal, X. Albó, R. Falla, O. Beozo, etc. Ignacio, como los teólogos de la liberación, evita tanto el entusiasmo acrítico como el desprecio sistemático. Se trata de partir de la fe del pueblo, para ir adentrándose luego a niveles más profundos de fe y de compromiso.

4.9.- La tensión entre eficacia y gratuidad

Pocos puntos tan indiscutibles en la espiritualidad ignaciana como la búsqueda de la eficacia. El "tanto cuanto" ha pasado a ser como una característica ignaciana y su utilización indiscriminada e indiscreta ha llevado a abusos a lo largo de la historia, que pueden haber dado ocasión a las críticas de los que ven en ello una postura maquiavélica, de que el fin justifica los medios.

JL. Segundo, llega a decir hablando del Ignacio de Roma que "si no se nos recordara a cada momento en sus cartas que se trata del reino de Dios, del proyecto de Cristo, casi podríamos decir que se ha apoderado de él el "demonio" de la historia" (12).

Sin embargo, esta búsqueda de eficacia debe comprenderse dialécticamente contrapuesta con la confianza solo en Dios, con el ponerse todo en sus manos, sabiendo que los medios que unen con Dios

son más importantes que los medios humanos (Constituciones 813). O debe completarse con la célebre formulación de Ribadeneira, de que Ignacio "en las cosas del servicio de Dios que emprendía, usaba de todos los medios humanos con tanto cuidado como si de ellos dependiera el buen suceso; y de tal manera confiaba en Dios y estaba pendiente de su divina providencia, como si todos los otros medios humanos que tomaba no fueran de algún efecto".

Este texto, citado por G. Gutiérrez (13) como fundamentación de la eficacia y de la gratuidad propias de la espiritualidad de la liberación, nos muestra de nuevo una convergencia entre ambas líneas espirituales y teológicas. Que la teología de la liberación busque la eficacia, es algo evidente y también ha sido caricaturizado como si fuera una teología de guerrillas y de metralletas. Es claro que la teología de la liberación, frente a otras teologías que sólo buscan el sentido, desea transformar el mundo y eliminar la pobreza. Para ello usa de mediaciones socioanalíticas y prácticas. Sin embargo hay que afirmar que la irrupción de Dios que invade hoy a América latina le hace buscar con pasión la confianza en Dios, la gratuidad, la oración, la contemplación, el canto, la liturgia, la fiesta. Los encuentros de comunidades de base pueden ser un ejemplo de esta búsqueda de una espiritualidad, ciertamente no alienante, sino verdadera vida en el Espíritu. El martirio sella y rubrica sangrientamente esta tensión entre eficacia y gratuidad: la sangre de mártires, aparentemente inútil y perdida, es semilla de vida cristiana, como en los primeros siglos de la Iglesia.

¿Es casual que haya sido el P. Arrupe, siendo General de la Compañía de Jesús, hombre amante de la oración y verdadero místico, quien haya abordado con criterio a la vez crítico y comprensivo, el

tema del análisis marxista, y que su intervención haya sido valorada positivamente por los teólogos de la liberación?

4.10.- Fidelidad eclesial y libertad del Espíritu

Ignacio fue un hombre de Iglesia, que insertó su carisma místico en la comunidad eclesial, con una fidelidad semejante a la de los grandes santos de la historia de la Iglesia. Sus reglas para sentir con la Iglesia (EE 353-370), su cuarto voto de obediencia al Papa "circa misiones", precisamente en medio del vendaval de la reforma, son una prueba clara de ello.

Sin embargo esta fidelidad estaba unida a una gran libertad espiritual. Ignacio, que tuvo conflictos con la inquisición, sabe también defenderse frente a sus ataques y pide sentencia para que quede constancia de su inocencia. Ante la prohibición eclesiástica de predicar, cambia de lugar y decide irse a París (Autobiografía 71). Pero fue sin duda cuando fue elegido Papa el cardenal teatino Juan Pedro Caraffa, cuando apareció de modo evidente esta dialéctica entre la fidelidad eclesial y la libertad del Espíritu. Ignacio, que siente que todos sus huesos se le conmueven al recibir la noticia de la elección de Caraffa, después de un rato de oración, queda tranquilo y en paz. Ignacio no permite que se ataque al Papa ("hablemos del Papa Marcelo", solía decir, para distraer la atención de Paulo IV), sabe también usar toda suerte de medios para conseguir que el Papa conceda ayuda al Colegio Romano. Cuando Paulo IV desea nombrar cardenal a Francisco de Borja, Ignacio ora y manda orar para evitarlo, pues está convencido de que el mismo Espíritu que mueve al Papa hacia ello, le puede mover a Ignacio a lo contrario. Y el último gesto de Ignacio ya moribundo es enviar a Polanco para que pida la bendición del Papa.

La teología de la liberación participa también de esta tensión entre fidelidad y libertad del Espíritu. Consciente de que, -en expresión de Leonardo Boff- "vale más ser cristiano en la Iglesia, que teólogo fuera de ella", la teología de la liberación desea mantener al mismo tiempo su adhesión a la única Iglesia de Jesús y su libertad profética. La eclesiología de la liberación no es una eclesiología paralela, ni una eclesiología antiinstitucional, sino una eclesiología del Pueblo de Dios, una eclesiología en la que toda la comunidad se convierte continuamente al Reino de Dios, una eclesiología desde y de los pobres, una eclesiogénesis nacida por la fuerza del Espíritu. Las comunidades de base son eclesiales y viven su comunión con la Iglesia local y la Iglesia universal, presidida por el obispo de Roma, el Papa. Aunque se ha dicho que la teología de la liberación constituía un movimiento profético en la Iglesia tan poderoso como el de la reforma, no hay en América Latina peligros de cisma o de ruptura eclesial. Los cismas han venido más bien de la vieja Europa, y del sector conservador, representado por Lefebvre.

Esta postura no está exenta de tensiones, sufrimientos, malos entendidos, sospechas, censuras (14).

La teología de la liberación, vivida por personas humanas limitadas y pecadoras, intenta vivir estos conflictos en una doble fidelidad a la Iglesia del Señor y al pueblo, convencida de que también a veces el Espíritu puede inspirar cosas diversas. Se repite de nuevo lo que sucedió en los años 50 con la Nouvelle Théologie, y la mayoría de los teólogos latinoamericanos mantienen posturas que recuerdan las de un Lubac, Rahner, Danielou, o Chenu. Tiempo de pasión, también a nivel teológico, tiempo de cruz, pero también semilla de pascua y de resurrección. G. Gutiérrez, al acabar su libro "Beber en su propio pozo", cita

las palabras de Teresa de Avila: "Al fin, Señor, muero hija de la Iglesia". Y añade: "En la Iglesia, sacramento del Reino de vida en la historia, viven -y mueren- los cristianos comprometidos de América Latina" (15).

5. Convergencias

Siempre es peligroso manipular la historia del pasado a favor de intereses del presente. Para que se vea que cuanto hemos dicho es coherente, veamos algunos datos de la historia de la Compañía convergentes con lo expuesto hasta ahora.

Indudablemente puede hacerse una historia de la Compañía desde la perspectiva del poder, del influjo y de la mundanización. Seguramente no es falsa esta perspectiva. Pero lo que queremos decir es que cuando los jesuitas han sido más fieles a su orígenes carismáticos de los Ejercicios, Constituciones y del proyecto ignaciano, han realizado obras que sintonizan con la corriente liberadora actual. Citemos tan solo el ejemplo clásico de Laynez y Salmerón, teólogos de Trento, viviendo en un hospital y enseñando catecismo a los niños, o toda la empresa misionera jesuita, simbolizada por Juan Pablo II, el 27 de febrero del 82, en Francisco Xavier, Mateo Ricci y las reducciones del Paraguay.

La Congregación 32 de la Compañía de Jesús en 1975, reformula el carisma ignaciano como "comprometerse bajo el estandarte de la cruz en la lucha crucial de nuestro tiempo: "la lucha por la fe y la lucha por la justicia que la misma fe exige" (Decreto 2,2). Si esta opción se pudo hacer, es porque seguramente había una cierta connaturalidad entre ambos términos, desde el carisma original. Y esta opción ha ocasionado para los jesuitas muchos problemas y persecuciones. Los mártires muertos desde

entonces y los problemas intraeclesiales e internos dentro de la misma Compañía, que llegaron al nombramiento de un Delegado Pontificio, no son ajenos a esta opción. El compromiso por la justicia lleva consigo el pasar por una noche oscura.

6. A modo de conclusión

Concluamos brevemente con algunas observaciones sintéticas.

1. Hay una *notable convergencia* entre los grandes temas e inspiraciones de la teología de la liberación y la espiritualidad ignaciana, tomada en su conjunto. No se trata de decir que la teología de la liberación nace de los Ejercicios, sino que hay una *sintonía profunda* entre los elementos claves de la espiritualidad de Ignacio y los de la teología de la liberación, en parte tal vez corroborada por el mismo influjo de algunos jesuitas que se sitúan en esta corriente teológica. Pero no sólo no todos los jesuitas sintonizan con esta línea teológica, sino que incluso algunos se hallan en la lista de sus más acérrimos enemigos. Esto prueba que no basta una espiritualidad para aceptar una teología, sino que hay una serie de factores extrateológicos que influyen en la asunción de una línea teológica. No hay conexión mecánica entre espiritualidad y teología.

2. Si no queremos caer en una especie de chauvinismo jesuítico, hemos de recordar cuanto antes dijimos sobre la relación entre teología de la liberación y otras espiritualidades y concluir que en el fondo nos hallamos en algo que trasciende lo ignaciano: la teología de la liberación entronca con la espiritualidad más tradicional de la Iglesia. Si resulta nueva es tal vez porque habíamos olvidado algunas verdades evangélicas, dejándonos contagiar por otros espíritus.

3. Pero al mismo tiempo la historia y el Espíritu no trabajan en vano. La espiritualidad ignaciana *puede enriquecerse hoy* de parte de la teología de la liberación en diversos puntos:

a) *sentido colectivo de los pobres*: el tema de la pobreza no puede desligarse de los pobres reales, ni el tema de la humildad de los humillados de este mundo. La opción por el Cristo pobre debe llevar a comprometerse y solidarizarse con los pobres reales de nuestro mundo. Y el dolor con Cristo crucificado debe llevar a compadecerse de los crucificados de este mundo. Algo de esto intuyó ya el mismo Ignacio cuando escribiendo a los jesuitas de Padua afirma que "la amistad con los pobres nos hace amigos del Rey eterno". Pero todo ello hoy puede y debe profundizarse mucho más en la línea de la opción por los pobres.

b) *mayor importancia en las dimensiones comunitarias del pecado, de la conversión, de la elección, de la cruz*. Seguramente en tiempos de Ignacio no había la toma de conciencia de lo social y político como marco englobante de nuestra vida. Hoy esto es claro. El pecado es personal y social, la conversión es personal y social. G. Gutiérrez recuerda a este propósito unas formulaciones precisas del P. Arrupe: "el mundo será para lo social, lo que la concupiscencia es para lo individual" (16), y "no se puede separar conversión personal y reforma de estructuras" (17). El célebre coloquio de la meditación del pecado ("lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo" EE 53), se traduce ahora en qué hago y qué debo hacer por los crucificados de este mundo, víctimas del pecado personal y social. La elección, que en los EE mantiene un cierto carácter individual y subjetivo, debe enriquecerse con otras dimensiones más comunitarias y objetivas,

con un discernimiento más comunitario y con captación de hechos exteriores a uno mismo. El dejarse configurar por la realidad, debe tomarse en serio.

c) mayor insistencia de lo histórico, tal como se insinúa ya en etapas posteriores de la vida de Ignacio, cuando va pasando de lo interior al discernimiento de los signos de los tiempos en la historia, verdaderas mediaciones para captar la voluntad divina. El proyecto del Reino debe historizarse en cada momento y el servicio de Dios en la Iglesia debe encarnarse en la geografía y la historia. En esto la teología de la liberación puede aportar mucho a una espiritualidad que todavía está anclada en una visión más medieval de la sociedad. Aquí pueden ser útiles los aportes de J.L. Segundo.

K. Rahner, poco antes de morir, el 16 de Marzo de 1984, escribió al Cardenal Landázuri de Lima defendiendo la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez. Esta carta, que viene a ser como su testamento espiritual y como el paso de la antorcha teológica al Tercer mundo, es, tal vez también, fruto de una cierta connaturalidad entre la espiritualidad ignaciana y la teología de la liberación.

-
- (1) Gustavo Gutiérrez hace suya una afirmación de Chenu: "El hecho es que en definitiva los sistemas teológicos no son sino la expresión de la espiritualidad. Aquí está su interés y su grandeza. Si hubiera que asombrarse por las divergencias teológicas dentro de la unidad del dogma, habría que sorprenderse al ver una misma fe cristiana suscitar semejante variedad de espiritualidades. La grandeza y la verdad del agustinismo buenaventuriano o escotista están enteramente en la experiencia espiritual de S. Francisco, que fue el alma de sus hijos; la grandeza y la verdad del molinismo están en la experiencia espiritual de los "Ejercicios" de San Ignacio "M.D.

Chenu, *Le Saulchoir una Scuola de Teología*, Casale Monferrato 1982, pág. 59, original francés de 1937. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, CEP, Lima 1983, pág. 59, nota 2.

- (2) "Desde los primeros pasos de la teología de la liberación, la cuestión de la espiritualidad (precisamente el seguimiento de Jesús) constituyó una profunda preocupación", Beber pág. 11.
- (3) "Sin querer inaugurar en lo más mínimo una "teología nueva" -para ello no se sentía llamado ni capacitado- Ignacio se insertó directamente en el puesto joánico en que saber y vida tienen que hacerse idénticos. Los Ejercicios persiguen una "elección" tomada desde la plenitud de la contemplación de la vida del Señor, una existencia desde la plenitud de la idea cristiana. Con ello se convirtieron en la gran escuela de santidad para los siglos siguientes. Restauraron aquel concepto simple, cristiano, de la verdad, que es la unidad de inteligencia y acción. Así como el dominico Tomás de Aquino se convirtió en el Patrón de todas las escuelas cristiana, cualquiera que sea la Orden a que pertenezcan, así el libro de los Ejercicios pasó a ser la escuela práctica de santidad de todas las Ordenes. Una cosa no consiguió Ignacio, sin embargo: impedir el incipiente alejamiento entre dogmática y santidad. Ni lo consiguió él, ni tampoco lo consiguieron sus discípulos. Es un hecho extraño, pero que justamente por ello hay que señalar, el que ninguno de los muchos comentadores antiguos consiguieran hacer de la actitud especial del libro de los Ejercicios el principio estructurador de una dogmática. Ya fuera porque los puntos de arranque que para ello se encuentran en los Ejercicios no estuviesen suficientemente claros para todos -ha sido precisa la aguda mirada de un Erich Przywara, de un Karl Rahner, de un Gaston Fessard, para prolongar y esclarecer esos puntos de arranque y hacer con ellos una profunda "Teología de los Ejercicios"- ya fuera porque la época barroca no era favorable a esta tarea, por razón de su depuración y formalización de los problemas, de su racionalismo teológico, que se mostró en la disputa ininterrumpida sin llegar a una solución acerca de predestinación y libertad; ya fuera porque la división del pensamiento cristiano en dogmática de una parte, y ascética y mística de otra, se aceptase ya como un hecho, y la mayoría de los teólogos que comentaban y enseñaban la *Summa* de Santo Tomás no sintiesen ya como tarea propia el ponerse a tender un puente, lo cierto es que no se llevó a cabo lo que antes indicamos". H. Urs von Balthasar, *Teología y santidad*,

Ensayos teológicos I. Verbum Caro, Madrid 1964, pág. 224-245.
Original en Wort und Wahrheit 1948.

- (4) G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, CEP, Lima 1983, pág. 84.
- (5) R. Aguirre, *El reto de los pobres y el reto de la modernidad, Razón y fe*, n 1012, novbre 1982, pp 331-341, cita pág. 336.
- (6) R. Antoncich, *Ejercicios y liberación del hombre*, Lima 1982; J. Magaña, *Jesús Liberador*, México 1985; J. Sobrino *Cristología desde América Latina*, CRT, México 1976, 303-326; N. Jaén; *Hacia una espiritualidad de la liberación*, Santander 1987; JL. González Faus, *Notas sobre la experiencia espiritual de los Ejercicios de san Ignacio*, en *Este es el hombre*, Santander 1980, 219-248; M. Díaz Mateos, *El Dios que libera*, CEP, Lima, 1985. Queremos citar también el estudio crítico de la cristología de los EE de JL. Segundo en *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II-2, Madrid 1982, 671-784. En este estimulante estudio, Segundo contrapone la cristología estática y de la prueba, más propia de los EE, a otra cristología más dinámica y de proyecto histórico que correspondería a la vida posterior de Ignacio. Sin querer entrar en discusiones sobre el tema (por ejemplo interpreta, como teología no cristológica la del Creador-creatura, cuando creemos que para Ignacio Nuestro Creador y Señor es ordinariamente el mismo Cristo, radicaliza excesivamente el contraste entre ambas etapas de la vida ignaciana), digamos que el estudio ofrece una serie de interesantes intuiciones, que recogeremos más tarde.
- (7) G. Gutiérrez, *Praxis de Liberación y fe cristiana*, en SL 24; Cf también L. Boff, "Contemplativus in liberatione" en *Espiritualidad de la liberación*, pág. 119), citado en *Beber*, pág. 170, nota 52.
- (8) G. Gutiérrez, *Praxis de liberación y fe cristiana*, Madrid 1974, p 29, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, p 28.
- (9) G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972 pág. 28
- (10) M. Giuliani, *Trouver Dieu en toutes choses*, Christus, 6 (1955) 172-194, cita pág. 193-4.
- (11) V. Codina, *La religiosidad popular en los ejercicios de San Ignacio*, *Revista Latinoamericana de Teología* n 10, enero-abril 1987, pp 89-99.
- (12) JL. Segundo, 1. c. pág. 784.
- (13) G. Gutiérrez, *Beber*, pág. 163.
- (14) "La sospecha a propósito de algo tan profundo en cada uno como es la honestidad personal y sobre todo la fe en el Señor, es

dura de aceptar y atenta contra aquello que la vieja moral llamaba el "honor", derecho elemental de toda persona. Pero aquella puede además acarrear persecución, cárcel o muerte" G. Gutiérrez, Beber pág. 25. Estas palabras me recuerdan aquellas de Ignacio a Pedro Contarini: "Nunca andaremos inquietos mientras se nos llame indoctos, rudos, ignorantes del buen decir y lo mismo si nos tachan de malos, engañadores, de inestables; pero nos dolíamos de que se considerasen no sana la doctrina que predicamos o malo el camino que seguimos. Ninguno de los dos es nuestro, sino de Cristo y de su Iglesia", citado por I. Tellechea, Ignacio de Loyola solo y a pie, Madrid 1986, pág. 275.

- (15) G. Gutiérrez, Beber pág. 201
- (16) G. Gutiérrez, Beber pág. 29, nota 17.
- (17) G. Gutiérrez, Beber pág. 149, nota 15.

(Del **BOLETIN DEL CENTRO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, S.I.** Bolivia, Nº 50, Abril 1990, págs. 103-123).